

Maciej Karasiński

Magiczna formuła (*mantra*) i jej graficzny ekwiwalent (*jantra*)
– elementy konstytuujące hinduistyczną przestrzeń rytualną



Fot. 1. Rytuał tantryczny odprawiany przez bramina Nambudiri w Kerali (fot. Maciej Karasiński)



Fot. 2. Mistyczny diagram używany w hinduistycznej tradycji Śri Vidya (fot. Maciej Karasiński)



Fot. 3. Przygotowanie mandali (przed obrzędem związanym z kultem keralskiej bogini) (fot. Maciej Karasiński)

II. Symbioza obrazu i słowa

Maciej Karasiński

Magiczna formuła (*mantra*) i jej graficzny ekwiwalent (*jantra*) – elementy konstytuujące hinduistyczną przestrzeń rytualną

Celem niniejszego artykułu jest omówienie elementów konstytuujących hinduistyczną przestrzeń rytualną: formuł magicznych (*mantra*) oraz odpowiadających im diagramów ezoterycznych (*jantra*). Temat przewodni stanowi problematyka relacji pomiędzy wypowiedzią magiczną a rytualnym obrazem w kontekście wieloaspektowości rytuałów hinduistycznych.

Vāc – personifikacja magicznego słowa

Już w najstarszych tekstach rigwedyjskich odnaleźć można hymny poświęcone słowu, którego patronką była Saraswati, bogini sztuk pięknych (Frederic 1998: 339). Według wykładni tekstów wedyjskich słowo, czyli *vāc*, jest twórczą mocą, która stanowi esencję wszechrzeczy (Padoux 1991: 297). Hymny rigwedyjskie stwierdzają również, iż *vāc*, będąc dzieckiem prawdy, króluje w najwyższym z niebios. Zagadnieniom słowa i języka teksty wedyjskie poświęcają wiele uwagi, uważając słowo za dar niebios i mądrości, zasłyszane od bogów (Werner 1982: 17).

Wac jest ubóstwioną mową: za jej pośrednictwem ludziom została przekazana mądrość (tzn. wiedza objawiona, czyli weda). W pismach czytamy, że mowa nawiedziła starożytnych wieszczów, czyniąc ich mędrkami i panami świata (Padoux 1991: 297). Sanskryccy poeci natomiast utrzymują, iż piękno natchnionej wypowiedzi jest tak ujmujące, jak słodki głos dojrzałej krowy (Dowson 2005: 329). W tekście *Taittiriya Brahmana* Wac nazwana została matką Wed i żoną potężnego boga Indry; jest tą, która posiada mądrość boską i ludzką. *Śatapatha Brahmana* nazywa mowę nałożnicą Pradžapatiego, indyjskiego demiurga, który stworzył świat i ludzkość. W *Atharwawedzie* mowa przyzywana jest jako córka Kamy – boga miłości (Dowson 2005: 329). Jeden z hymnów *Atharwawedy* mówi:

Choćby była w przestworzach samych lub wicherze
Pośród drzew zagubiona albo w trawach miękkich
Niech powróci do nas ta wiedza tajemna
Którą trzody słyszały w mowie uroczystej (*Atharwaweda* 1991: 11)

Wac, natchnione słowo twórcze, jest tu utożsamione z magiczną formułą – mantrą, która podczas melorecytacji w przestrzeni rytualnej objawia swą kreacyjną

moc. Epos *Mahabharata* również nazywa wac matką, patronką Wed, boginią wiedzy i muzy, do której zwracają się artyści z prośbą o inspirację (Dowson 2005: 330).

„Słowa mocy – moc słowa” – wypowiedź poetycka jako akt stwórczy rzeczywistości

Także klasyczne, indyjskie systemy filozoficzne uważają natchnioną wypowiedź poetycką (*pratibhā*) za zdolną kreować rzeczywistość i wpływać na losy ludzi i bogów (Murti 1999: 107). Według doktryn szkół filozoficznych, takich jak joga (*yoga*), wedanta (*vedānta*) czy njaja (*nyāya*), słowo przejawia swą moc podczas aktu sakralnej melorecytacji. Sam sanskryt, najstarszy przedstawiciel gałęzi indyjskich języków indoirañskich, określany jest w traktacie o poetyce *Kāvyaṇḍarśa* autorstwa Dandina mianem boskiej mowy, przekazanej śmiertelnym przez natchnionych, wedyjskich wieszczów (Meazza 1994: 6).

W tym kontekście warto wspomnieć, iż tekst *Rigwedy* mówi wielokrotnie o nadnaturalnej mocy – *brahmanie*, zawartej w strofach świętych hymnów. *Brahman* definiowany jest przeważnie jako siła magiczna zawarta w mantrze. Często jednak termin ten nabiera nieco szerszego znaczenia – określa przedwieczną moc ożywiającą świat i przenikającą wszystko, co stworzone. Osobę obdarzoną tą mocą, maga wykorzystującego ją do zaklinania świata bogów i ludzi, nazywano braminem, czyli tym, który posiada moc zwaną *brahman* (Basham 1973: 293).

Kanon *Rigwedy*, który zachował się do dziś, stanowi późną kodyfikację wersetów układanych w twórczym transie przez oświeconych mędrców. Podczas ofiarnej ceremonii kapłan-poeta, mistrz słowa, upojony świętym napojem – somą – wygłaszał natchnioną mantrę. To dzięki rytualnej, dokonanej w transie melorecytacji wieszcz mógł zmusić bogów do posłuszeństwa i spełnienia ludzkich życzeń (Macdonell 1997: 60). W tym miejscu należy wyjaśnić, iż pierwotnie wedyjski rytuał miał formę natchnionej recytacji; później został sformalizowany i skodyfikowany w hinduistycznych tekstach liturgicznych: na całokształt ceremoniału składały się obiady, recytacje mantr i elementy magii sympatycznej. W tych rytuałach praktyki dokonywane przez *adhvaryu* („mistrza ceremonii”), postrzegane były jako czyny samych bogów (Mishra 2001: 53).

Mantra i jantra w rytuale hinduistycznym

Obrzęd magiczny w hinduistycznych tradycjach ezoterycznych (*tantra*) stanowił połączenie wewnętrznej praktyki medytacyjno-wizualizacyjnej oraz zewnętrznego ceremoniału ofiarnego. Najważniejszym elementem *manasā pūja* („rytuału wewnętrznego”) była inkantacja formuł magicznych, którym odpowiadały diagramy ezoteryczne (*yantra*). Te ostatnie stanowiły lepiszcze łączące wspomniane dwie sfery obrzędowości (Kapoor 2000: 83).

Jak powiedziano wyżej, od czasów najdawniejszych słowu przypisywano w Indiach specjalne znaczenie. We współczesnych tradycjach hinduistycznych postrzegane jest jako *logos* – wypowiedź o mocy stwórczej. Ponadto wyznawcy systemów tantrycznych są zdania, iż mantra („formuła rytualno-magiczna”) jest reprezentacją *śakti* („energii boga”) (Padoux 1992: 49–50). Termin „mantra” jest słownym złożeniem dwóch sanskryckich rdzeni czasownikowych, tj. *man-* – myśleć, rozmyślać oraz *tr-* – ratować, zbawiać, a także przekraczać. Mantra może być więc rozumiana jako narzędzie umożliwiające przejście na wyższy poziom rozwoju duchowego. W niektórych tradycjach hinduistycznych największe znaczenie przypisuje się mantrom będącym koniunkcjami świętych, boskich głosek (np. *om*), mogących tworzyć zawirowania w psychosomatycznej strukturze świadomości (Beck 1993: 125–128). Niekiedy podczas ceremoniału rytualnego recytuje się również dłuższe passusy z hymnów wedyjskich. Język wedyjski, z którego ewoluował sanskryt klasyczny, cechowała brachylogia oraz eliptyczność. Wszystkie te cechy można odnaleźć w hymnach – mantrach, w których metafizyczne treści zamknięte zostały w wieloznacznych, lakonicznych, acz poetyzujących formułach (Gonda 1960: 4). Niekiedy twórcy mantr stosowali figury stylistyczne pokrewne *accumulatio*. Należy przez to rozumieć nagromadzenie w skondensowanej formie enigmatycznych metafor i epitetów. Częstym zabiegiem było odstępianie od logicznej ciągłości zdania (anakolut) na rzecz lapidarności i zwięzłości kompozycyjnej (Gonda 1960: 4).

Jednakże dla wyznawcy hinduistycznej tantry mantra jest przede wszystkim boską potęgą zakomponowaną w słowne struktury. Znaczący filozof Wschodu Wade T. Wheelock trafnie nazywa mantrę „słownym narzędziem myśli” (Wheelock 1991: 100). Ta dźwiękowa realizacja boskiej mocy (*vākśakti*) ma, w przekonaniu wyznawców hinduizmu, przemieniać świat doczesny podług woli kapłana. Można powtórzyć za indologiem André Padoux, iż (w hinduizmie) wszystko jest wtórne wobec słowa, które stanowi instrument kreacji rzeczywistości (Padoux 1992: 50).

Jantra to wzór geometryczny narysowany na płótnie, liściu lub innym materiale. Jest ona mistycznym schematem graficznym, z naniesionymi nań ezoterycznymi symbolami i magicznymi formułami. W czasie obrzędu układa się poszczególne przedmioty ofiarne w odpowiednich miejscach tego wzoru, zgodnie z wytycznymi astrologicznymi i przepisami rytuału. Jantrę nazywa się niekiedy również ciałem (Vashist 2002: 36).

David White, amerykański religioznawca i badacz tradycji hinduistycznych, uważa jantrę i pokrewną jej mandalę za kluczowe elementy tantrycznej praktyki rytualnej. Zarówno mandala, jak i jantra pełnią funkcję magicznego diagramu. Sankryckie słowo „jantra” można tłumaczyć jako „narzędzie”, „instrument (magiczny)” oraz „amulet” (Williams 2000: 845). Mandala ma znaczenie dużo bardziej ogólne: oznacza „okrąg”, „nimb”, a także „dysk” i odnosi się do kształtu, który często przyjmuje hinduistyczny diagram (Williams 2000: 775).

Mandala, jak stwierdza White, stanowi przede wszystkim *imago mundi* – graficzne przedstawienie kosmicznych sfer i przenikających je boskich sił. Wizerunek taki funkcjonuje jako pomoc w technikach wizualizacyjnych i medytacyjnych (White 2002: 9). Prócz tego mandala wydaje się również wzorem, dzięki któremu mistyk dokonuje wglądu w rzeczywistość ponadzmysłową (White 2002: 9).

Należy jednak wspomnieć o niezmiernie ważnej zasadzie rytualizmu hinduskiego, według której, aby wyznawca mógł złożyć cześć bogu, a jego mantra była skuteczna rytualnie, sam musi stać się bogiem (Benard 1994: 84). To swoiste „przebóstwienie” odbywa się poprzez naniesienie mantr na odpowiednie części ciała adepta. Tantryk wypowiada magiczną formułę wraz z jednoczesnym dotknięciem przypisanego jej miejsca na swoim ciele (ciało pojmowane jest w tradycjach tantrycznych jako mikrokosmos) (Benard 1994: 84). Odpowiedni ryt oczyszczenia poprzedza właściwy obrzęd „naniesienia” czyli *nyāsa*; w podręcznikach rytualnych mowa jest o dekonstrukcji ciała ludzkiego przed aktem kreacji jego boskiego odpowiednika. Pierwszy etap to naniesienie głosek (najczęściej) sanskryckiego alfabetu na ciało adepta. Kolejno następuje konsekracja poprzez mantry, oddanie czci bogu i ostateczne przeistoczenie człowieka w boga przez wypowiedzenie mantry *hamsa* (Gupta 1991: 281).

W ten sposób adept niejako tworzy swoje nowe, boskie ciało, którego budulcem są mantry. Akt *nyāsa* jest nieodzownym elementem rytuału – przemienia wyznawcę duchowo i tworzy płaszczyznę interakcji pomiędzy światem bogów a ludzi.

Podsumowanie

W tradycjach hinduistycznych słowo (mantra) i odpowiadający mu diagram (jantra) są elementami *sine qua non* obrzędu magicznego. Słowo, wypowiedź magiczna, ma moc stwórczą rzeczywistości, zmienia również świadomość adepta, który dąży do osiągnięcia jedności z absolutem. Poprzez inkantację słów mocy, akt „przebóstwienia” (*nyāsa*), jak również dzięki metodzie wizualizacji (wizyjnej medytacji nad jantrą), dochodzi do połączenia sfer mikro- i makrokosmosu, zjednoczenia duszy jednostkowej z duchem świata.

SUMMARY

The aim of this paper is to comment on the ritual usage of mantras (magic formulas) and yantras (mystic diagrams) in Hindu traditions. These two vital elements of Tantric (esoteric) ritualism constitute the sacred space of the Hindu ritual. By worshipping divine images, by means of the diagrams (yantra), and through repetition of mantras and meditation (yoga), the followers of Tantra try to gain supernatural powers. Furthermore, the Tantrics appear to attach much value to the act of picturing mentally the iconographic representation of their

gods. Importantly, during the very act of visualization the sacred words (mantras) are to be recited. These magical formulas are considered as combinations of certain powerful syllables. According to the Hindu beliefs, each phoneme of a mantra encloses a particle of the divine power. During the ritual performance, the Tantric adept puts down (*nyāsa*) the phonemes of mantras on his body. This very act, accompanied by pronouncement of mantras and visualization of sacred diagrams representing cosmic structures, is a process of identification of the microcosmic self and the macrocosmic reality (the absolute).

BIBLIOGRAFIA

- Atharwaweda*. 1991. tłum. Halina Marlewicz, Cezary Galewicz. Kraków: Oficyna Literacka.
- Basham Arthur. 1973. *Indie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Beane Wendel. 2006. *Myth, Cult and Symbols in Śakta Hinduism*. Delhi: Manoharlal Publisher.
- Benard Elisabeth. 1994. *Chinnamastā: the aweful Buddhist and Hindu Tantric goddess*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Beck Guy. 1993. *Sonic Theology: Hinduism and Sacred Sound*. California: University of South Carolina Press.
- Dowson John. 2005. *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion*. Delhi: Rupa.
- Frederic Louis. 1998. *Słownik cywilizacji indyjskiej*. Katowice: Książnica.
- Gonda Jan. 1960. *Ellipsis, Brachylogy and Other Forms of Brevity in Speech in the Rgveda*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Gupta Sanjukta. 1991. *The Pancaratra Attitude to Mantra* [w:] Harvey Alper (red.). *Understanding Mantras*. Delhi: Motilal Banarsidass: 224–295.
- Kapoor Subodh. 2000. *A Short Introduction to Śakta Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Macdonell Arthur. 1997. *The history of Sanskrit Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Meazza Luciana. 1994. *La Filosofia Indiana*. Milano: Xenia.
- Mishra T.N. 2001. *Impact of Tantra on Religion and Art*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Murti Srimannarayana. 1999. *Bhartrhari's Philosophy of Language* [w:] C. Rajendran (red.). *Contemporary approaches to Indian philosophy*. Calicut: Calicut University Publication: 101–115.
- Padoux André. 1991. *Mantras-what are they?* [w:] Harvey Alper (red.). *Understanding mantras*. Delhi: Motilal Banarsidass: 295–319.
- Padoux André. 1992. *Vāc, the Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Vashist Savitri. 2002. *Tantra and Religion*. Jaipur: Sublim.
- Werner Karel. 1982. *Man, Gods and Powers in the Vedic Outlook*, „Journal of the Royal Asiatic Society”, 1: 14–24.
- Wheelock Wade T. 1991. *Mantra in Vedic and Tantric ritual* [w:] Harvey Alper. *Understanding Mantras*. Delhi: Motilal Banarsidass: 96–123.
- White David. 2002. *Introduction* [w:] White David. *Tantra in Practice*. Delhi: Motilal Banarsidass: 3–38.
- Williams Monier. 2000. *Sanskrit Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass.